

Das introspektive Ich des Paulus nach Phil 1-3: Ein Entwurf

Eve-Marie Becker (Aarhus University)

eb@cas.au.dk

1. Die Fragestellung und die These

Die Entdeckung des „inneren Menschen“ ist in Philosophie und Anthropologie seit langem fest verwurzelt – sie setzt nicht erst mit Descartes oder Kant ein. Sie begegnet vielmehr in verschiedenen Varianten bereits bei Platon und Aristoteles, im delphischen Aphorismus des γνῶθι σεαυτόν (vgl. [Ps.-]Platon, *Alkibiades* 1,129a) oder auch bei Paulus. Bis in die Gegenwart hinein hat die Entdeckung des „inneren Menschen“ eine breite Wirkungs- und Interpretationsgeschichte hervorgebracht, die inzwischen auch in die Psychologie und Neurowissenschaften reicht.¹

Ich beginne mit zwei klassischen Deutungsansätzen, die uns direkt zu Paulus führen. Hans Dieter Betz hat in seiner „presidential lecture“ der SNTS 1999 das Konzept des ἔσω ἄνθρωπος in 2 Kor 4,16 und Röm 7,22 ausführlich untersucht und anschließend „Paul’s place in ancient anthropology“ zu bestimmen gesucht.² Demnach knüpft Paulus mit dem ἔσω ἄνθρωπος, getrieben von eschatologischen Diskussionen in Korinth, an das sokratisch-platonische Konzept der Innerlichkeit („inner dimension“) des Menschen im Blick auf die Suche nach Moral und Gerechtigkeit an (vgl. Platon, *pol*).³ Ob Paulus das platonische Konzept bewusst oder unbewusst adaptiert hat, bleibt nach Betz dahingestellt.⁴

In ihrem Alterswerk „Vom Leben des Geistes. Das Wollen“ (amerik. Original: „The Life of the Mind. Willing“), das 1974 zuerst in Teilen im Rahmen der *Gifford Lectures* in Aberdeen vorgetragen wurde, zeichnet auch Hannah Arendt den Apostel Paulus in die Geschichte der Entdeckung des inneren Menschen ein. Den in Röm 7 beschriebenen Kampf „zwischen dem Ich-will und dem Ich-will-nicht“ deutet Arendt als Ausdruck eines ‚gespaltenen Willens‘. Mit Blick auf das in Röm 7,19 geschilderte Dilemma:

„Nicht nämlich, was ich will, tue ich: Gutes, sondern das, was ich nicht will: Böses, das tue ich“,

¹ Von hierher ergeben sich für die Interpretation antiker Texte neue Impulse. Vgl. etwa: C. A. Newsom, „Models of the Moral Self: Hebrew Bible and Second Temple Judaism“, in: *JBL* 131 (2012), 5-25, bes. 5-10; A. Pannese, „The ‚I‘ of the Beholder: Studying the ‚Self‘ Across the Humanities and Neuroscience“, in: *Med Humanit* 37 (2011), 115-122.

² H. D. Betz, „The Concept of the ‚Inner Human Being‘ (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in the Anthropology of Paul“, in: *NTS* 46 (2000), 315-341.

³ Unter Verweis auf W. Burkert, „Towards Plato and Paul: The ‚Inner Human Being‘“, in: *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz* (ed. A. Y. Collins; Atlanta: Scholars, 1998), 59-82.

⁴ H. D. Betz, „Concept“, bes. 339ff.

weist Arendt zwar auf Motivparallelen bei Ovid (*met* 7,20f.) oder schon Euripides (*Med* 1078-1080) hin.⁵ Allerdings, so Arendt, macht allein Paulus das Dilemma zwischen Wollen und Unvermögen zu einem „Zwei-in-einem“ Gespalten-sein:

„... der Wille ist nicht deshalb ohnmächtig, weil ihm etwas Äußeres Hindernisse in den Weg legen würde, sondern weil der Wille sich selbst behinderte“.⁶

Nach Arendt ist das Dilemma, das Paulus in Röm 7 beschreibt, *per se* unlösbar:

„Der Wille, der da gespalten ist und auf der Stelle seinen eigenen Gegenwillen hervorbringt, bedarf der Versöhnung, muß wieder eins werden. Wie das Denken hat auch das Wollen das Eine in ein Zwei-in-einem gespalten, doch für das denkende Ich wäre eine ‚Versöhnung‘ der Spaltung das Schlimmste, was geschehen könnte; es würde dem Denken überhaupt ein Ende setzen“.⁷

Daher sucht Paulus als Jude, für die

„unbeantwortbaren Fragen, die sein neuer Glaube und die neuen Entdeckungen seiner eigenen Innerlichkeit aufgeworfen hatten“,

letztlich Antworten im Stile der Auseinandersetzung des Hiob mit Gott (vgl. z.B. Röm 9,20-23; Hi 10):⁸

„Es ist fast Wort für Wort die Antwort Hiobs, der sich Gedanken über die unerforschlichen Wege des jüdischen Gottes machen mußte.“⁹

Betz wie Arendt lesen Röm 7 als eminenten Beitrag zur Geschichte der Entdeckung des „inneren Menschen“ oder der „inner person“, wie Margaret E. Thrall ähnlich im Blick auf 2 Kor 4,16 sagt: „... the ἄσθητος ἄνθρωπος is one’s unseen personality, visible only to God and (in part) to oneself.“¹⁰ In Röm 7 kommt noch etwas hinzu, was für das Thema meines Vortrags entscheidend ist. Denn hier unternimmt das „denkende Ich“, wie Arendt es nennt, eine Entdeckungsreise in seine innere Welt. Dabei geschieht – und nun gehe ich über Betz‘ oder Arendts Beschreibung hinaus – die Beobachtung des inneren Menschen im Sinne einer Selbsterforschung des „Ich“, die wir als Inspektion des inneren Ich (bes. Röm 7,14-25) oder eben als *Introspektion* bezeichnen können.¹¹

Die Konstruktion des introspektiven „Ich“ ist nicht erst ein Element der (hamartiologisch bestimmten) Gewissenserforschung, das mit Augustinus oder Luther aufgekommen wäre und von daher auf die Paulusinterpretation rückgewirkt hätte.¹² Das Thema der Selbsterkenntnis nimmt schon (Ps.-)Platon auf (*Alkibiades* 1,129b1ff.). Verschiedene Formen eines introspektiven „Ich“ begegnen bei Paulus wie auch in der antiken jüdischen Literatur (z.B.

⁵ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* (hg. v. M. McCarthy; aus dem Amerik. v. H. Vetter; München etc.: Piper, 2016⁹), 298-307, bes. 304.

⁶ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 304f.

⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 304.

⁸ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 306.

⁹ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 306.

¹⁰ M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians. Vol. 1. Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII* (ICC; London/New York: T & T Clark, 1994), 349f.

¹¹ Das gilt unabhängig von der Frage, ob das „Ich“ in Röm 7 als „vorchristliches“, „nachchristliches“, „adamitisches“, „mosaisches“, autofiktionales, typologisches oder generisches Ich zu verstehen sei. Zur Übersicht über die Forschung: R. Jewett, *Romans. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007), 441ff.

¹² So vorausgesetzt bei K. Stendahl, „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1/2 (1962), 261-263; ders., „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“, in: *HTR* 56 (1963), 199-215.

Philo, *Leg* 182ff.; Josephus, *vit* 10ff.) sowie in der hellenistisch-römischen, frühkaiserzeitlichen (z.B. Seneca, *ep mor*, s.u.; Marc Aurel) Welt. Ich erwähne hier *zum einen*, wie im „Second Temple Judaism“ „new models of moral selfhood“ entstehen, die verstärkt das „phenomenon of inner moral conflict“ in den Blick nehmen (z.B. Sir 15,15; 2 Bar 54,19; CD II,15).¹³ *Zum anderen* beschreibt Philo von Alexandria, der berühmte Zeitgenosse des Paulus, in seiner „Legatio“, wie er angesichts der unklaren Erfolgsaussichten seiner Mission seine inneren Gedankenspiele (182: ἐγὼ δὲ φρονεῖν... ἀνακινῶν τὸν ἑμαυτοῦ λογισμὸν...), mit denen er sich „herumschlug“, reflektierte, ohne dabei Tag oder Nacht Ruhe finden zu können (184).

Ein *drittes* Beispiel: Seneca fordert, sich von den Worten anderer unabhängig zu machen, um „in sich selbst hineinzusehen“ (*ep mor* 80,10: ... *intus te ipse considera*; vgl. z.B. auch Marc Aurel, 2,2). „Ziehe dich in dich selbst zurück“ (*ep mor* 7,8: *Recede in te ipse...*), so rät er dem Adressaten Lucilius. Ich komme auf Seneca später ausführlich zurück. Mit seiner Selbsterforschung liegt der stoische Philosoph nicht nur im intellektuellen „Trend seiner Zeit“. Auch ist er als Autor unter Nero ein wichtiger, wenn nicht: der wichtigste Zeitgenosse des Paulus – das gilt besonders für die Abfassung der *epistulae morales* als seinem Alterswerk.

In Röm 7 führt – wie Arendt zeigt – die Selbsterforschung des Sprechenden und Denkenden „Ich“, die Paulus mit dem οἶδα γὰρ... ἐν ἐμοί... (Röm 7,18) auf den Punkt bringt, zur Einsicht in das Dilemma des gespaltenen Willens (θέλειν). Dieses Dilemma ist existenziell, geht es doch mit dem Wissen um die Todesverfallenheit des Menschen (Röm 7,17.20) einher, die nach einem externen „Herausreißen“ aus dem „soma des Todes“ verlangt (Röm 7,24f.). Paulus beschreibt das denkende Ich in Röm 7 in all seinen Paradoxien und Aporien, ohne diese logisch-argumentativ auflösen zu können oder zu wollen (vgl. χάρις-Formel in Röm 7,25) – bis dahin, dass er die introspektive Selbstanalyse wie das denkende Ich selbst einer Kritik unterzieht (Röm 7,24f.).

Nun ist die paradoxe, ja aporetische Selbsterkundung des inneren Menschen bei Paulus nicht auf Röm 7 zu begrenzen. Ich möchte hier im Blick auf den Phil weiterarbeiten – einen Brief, den Betz wie Arendt in ihre Deutungen des „inneren Menschen“ und des denkenden Ich bei Paulus *nicht* mit einbeziehen. Auch wenn Betz' Beurteilung: „Philippians show no interest in the ἔσω ἄνθρωπος“,¹⁴ lexisch und syntagmatisch zutreffend ist, so möchte ich in diesem Vortrag darlegen, dass die Konstruktion des introspektiven „Ich“, mit dem Paulus in Röm 7 die unlösbaren Dilemmata, Paradoxien und Aporien eines gespaltenen Willens beschreibt, in Phil 1 wiederkehrt – im Unterschied zu Röm 7 geschieht das in Phil 1 programmatisch in (*auto*-)biographisch verdichteter Form.

In Phil 1 erforscht das denkende Ich seine innere Welt – auch hier findet diese Selbsterforschung in Hinsicht auf die existenzielle Auseinandersetzung mit dem individuellen Tod (Phil 1,20f.) statt. Im Unterschied zu Röm 7 unterliegt das Nachdenken des Paulus aber den konkreten situativen Bedingungen einer Gefängnishaft (schon Phil 1,7). In der Situation der Haft zeigt sich der Apostel zerrissen zwischen einer starken ἐπιθυμία, die sogar μᾶλλον κρεῖσσον verheißt (Phil 1,23), und dem πεποιθὸς οἶδα, das ἀναγκαιότερον ist (Phil 1,24f.).

¹³ C. A. Newsom, „Models of the Moral Self“, 14 – mit weiteren Belegen: 15ff.

¹⁴ H. D. Betz, „Concept“, 326.

In diesem Vortrag soll es daher um die Interpretation der autobiographisch verdichteten introspektiven „Ich“-Rede gehen, die besonders Phil 1,21-26 prägt. Gerade dieser Textabschnitt, der sich in Hinsicht auf Rhetorik, Religionsgeschichte, Philosophie und politische Handlungstheorie als markant und vieldeutig erweist, hat in der jüngsten Phil-Forschung eine erhöhte exegetische Aufmerksamkeit erfahren.¹⁵ Die verschiedenen Ansätze zur Beschreibung von Phil 1,21-26 zeigen durchaus Konvergenzen: Sie stellen den äußerst *persönlich* gehaltenen Redegestus des Paulus heraus, weisen auf die *sozial-ethische* Implikation und Funktion seiner Rede hin und decken die *philosophisch* gefärbte Sicht des Paulus beim Umgang mit dem Dilemma von Tod und Leben auf. Hier lässt sich eine kohärente, über die Betrachtung der Abfassungssituation¹⁶ hinausreichende Deutung des paradoxalen inneren Dilemmas, das Paulus in 1,21-26 darlegt, anschließen.

Im Folgenden werde ich die Sicht auf das innere „Ich“, die Paulus in Phil 1-3 entwirft, als *ideengeschichtlichen* Beitrag zur Entwicklung eines „introspektiven Ich“ in *Briefform* verstehen. Ich werde zeigen, wie Paulus von Kapitel 1 zu Kapitel 3 eine paradoxe Dynamik biographisch-individualisierter „Ich“-Rede aufbaut.

Zunächst richte ich den Blick auf Phil 1, wo Paulus im Wechsel von *interaktiver* und *introspektiver* „Ich“-Rede den Adressaten in Philippi seinen inneren Zwiespalt schildert: Obwohl Christus Leben und Sterben „Gewinn“ bedeutet (κέρδος: Phil 1,21), ist das fortdauernde Leben „im Fleisch“ (ἐν σαρκί: Phil 1,22) dennoch als „Frucht“ seiner Arbeit (καρπὸς ἔργου: Phil 1,22) zu verstehen. So besteht das persönliche Dilemma des Paulus darin, *schon jetzt* zu Christus kommen zu wollen und doch mutmaßlich physisch *erst noch*, auf unbegrenzte Zeit, am Leben zu bleiben. Paulus kann das Dilemma seiner Situation logisch-argumentativ nicht auflösen und lässt die Paradoxien der „Ich“-Erfahrung letztlich in die eschatologische Erwartung einer Transformation seiner selbst münden (Phil 3,20f.).

Im Vergleich mit der Selbst-Konstruktion Senecas in seinen Briefen wird deutlich werden, wie Paulus im Phil sein „Ich“ durch Selbstbeobachtung kultiviert. Mit der „Selbst-Kultivierung“

¹⁵ So steht in der jüngsten Forschungsdiskussion *erstens* die formal-rhetorische Beschreibung der paulinischen „Ich“-Rede in 1,21-24 als *Synkrisis* (S. Vollenweider, „Die Waagschalen von Leben und Tod. Zum antiken Hintergrund von Phil 1,21-26“, in: ZNW 85 [1994], 93-115) oder speziell in 1,22 – in möglicher Nähe zu einer *dubitatio* (P. A. Holloway, *Philippians. A Commentary* [Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2017], 96f.; ders., „Deliberating Life and Death. Paul’s Tragic *Dubitatio* in Philippians 1:22-26“, in: HTR 111 [2018], 174-191) zur Diskussion. – *Zweitens* wird diskutiert, wieweit Paulus in 1,21-26 einen Beitrag zu den „contemporary religio-philosophical debates on the topic of ‚life and death.‘“ leistet: Vgl. H. D. Betz, „A Statement of Principle (Phil 1:21-26)“, in: Ders., *Studies in Paul’s Letter to the Philippians* (WUNT 343; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 19-46, 40. Die hierbei umstrittenen Fragen sind: In welcher Hinsicht tut Paulus das – spielt er etwa mit dem Gedanken des Suizids (vgl. etwa kritisch: N. Clayton Croy, „‘To Die is Gain‘ (Philippians 1:19-26): Does Paul Contemplate Suicide?“, in: JBL 122 [2003], 517-531) –, und welcher philosophischen Schultradition steht er am nächsten? Häufig gelten die Seneca-Briefe als instruktives Vergleichsmaterial: Vgl. zuletzt etwa T. Engberg-Pedersen, „Paul in Philippians and Seneca in Epistle 93 on Life after Death and Its Present Implications“, in: *Paul and Seneca in Dialogue* (ed. J. R. Dodson/D. E. Briones; Ancient Philosophy and Religion 2; Leiden/Boston: Brill, 2017), 267-284. – *Drittens* lässt sich – unter Rückgriff auf antike philosophische Vorbilder so wie Sokrates und auf moderne politische Handlungstheorie – die (gemeinde-)politische Funktion des ethisch motivierten *decision-making*, an der Paulus seinen Lesern in 1,21-26 Anteil gibt, näher betrachten: Vgl. E.-M. Becker, „Die Person als Paradigma politisch-ethischen Handelns: Kriton 50a und Phil 1,23f. im Vergleich“, in: *Paulus – Werk und Wirkung. FS A. Lindemann* (ed. P.-G. Klumbies et al.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 129-148. – Und *viertens* ist in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu untersuchen, worauf die religiöse Sehnsucht oder Erwartung, schon jetzt bei Christus zu sein, letztlich zielt: Vgl. S. Schreiber, „Paulus im ‚Zwischenzustand‘: Phil 1.23 und die Ambivalenz des Sterbens als Provokation“, in: NTS 49 (2003), 336-359.

¹⁶ Vgl. etwa A. Standhartinger, „Die Kommunikationsstruktur des Philipperbriefs im Spiegel seiner Abfassungssituation“, in: NT 55 (2013), 140-167.

leistet der Apostel einen wichtigen Beitrag zur religiösen *Individualisierung* und philosophischen *Subjektivierung* in der frühkaiserzeitlichen Welt.¹⁷

2. Die Konturen der paulinischen Introspektion in Phil 1-3

2.1. Interaktion und Introspektion in Phil 1

Das erste Kapitel des Phil ist von „Ich“-Rede und der Selbstdarstellung des Apostels geprägt. Nach dem eher kurzen Präskript (1,1f.), in dem Paulus und Timotheus gemeinsam als Absender des Briefes erscheinen und die Interaktion mit den Philippnern formal in Gang setzen, wechselt Paulus bereits im Proömium bzw. der Eucharistie (1,3-11) in die „Ich“-Rede. Dem Apostel geht es *einerseits* darum, seine persönliche Verbundenheit mit den Adressaten (z.B. κοινωμία: 1,5.7) zum Ausdruck zu bringen. *Andererseits* sucht er, seine biographische Situation zu erläutern und zu deuten (1,7ff.).

Paulus befindet sich im Zuge seines Einsatzes für die „Apologie des Evangeliums“ (1,7.16) in Gefangenschaft. Die emotionale Nähe zu den Philippnern (vgl. die Innerlichkeits-Semantik in 1,7ff.: καρδία, σπλάγχνα) und die Betonung der Gemeinschaft mit ihnen können in dieser Situation Zuversicht und gegenseitigen Trost vermitteln – auch diese Motive wurden in der Phil-Exegese vielfach beschrieben.

Im Präskript und Proömium zeigt sich Paulus in persönlicher *Interaktion* mit den Briefadressaten in Philippi.

Mit einer *disclosure formula* leitet Paulus in 1,12 das eigentliche Briefcorpus ein. Er teilt eingangs vor allem seine Überzeugung mit, dass seine jetzige biographische Situation in Haft einschließlich der Ungewissheit über den Ausgang des Prozesses gegen ihn der προκοπή des Evangeliums dienen wird (1,12). Die „Freude“ des Apostels ist darin begründet, dass in jedem Fall – „auf verschiedene Weise, entweder unter Vorwand oder in Wahrheit“ – „Christus verkündigt“ werde (1,18).

In 1,18 kommt es zu einer ersten Zäsur: Paulus vollzieht den Übergang von der Beschreibung *gegenwärtiger* (χαίρω) zu *zukünftiger* Freude (χαρήσομαι) und entwickelt so eine Sicht auf das ihm prospektiv Bevorstehende. Dabei wechselt er von der kommunikativen Ebene des *disclosure*, das willensgeleitet ist (γινώσκεις δὲ ὑμᾶς βούλομαι...: 1,12), zur beschreibenden *Reflexion* seiner persönlichen Einsichten und Überlegungen (οἶδα...: 1,19).

In Phil 1,21 findet eine weitere Zuspitzung der persönlichen Rede statt. Das, was Paulus bevorsteht – sei es Leben oder Tod (1,20) – betrifft ihn unmittelbar *selbst*: sein σῶμα (1,20), seine Person (ἐμοί als *dativus commodi*: 1,21). Paulus teilt den Philippnern in 1,21-26 seine zutiefst persönlichen Erwartungen und emotional gefärbten Hoffnungen, seine religiösen

¹⁷ Vgl. dazu zuletzt z.B.: J. Rüpke, „Creating Groups and Individuals in Textual Practices“, in: RRE 2 (2016), 3–9, und den Beitrag von S. Honigman beim workshop: „Genres and Ethics“, 30. Mai-1. Juni 2018, Schloss Mickeln/Düsseldorf. Vgl. dazu auch schon: M. Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* (übersetzt v. U. Raulff/W. Seitter; stw 718; Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 55ff./ders., *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (Collection Tel 280; Gallimard, 1984), 53ff., der im Blick auf den zu beobachtenden Individualisierungsschub in der hellenistisch-römischen Welt zwischen Aspekten der ‚individualistischen Einstellung‘ („l’attitude individualiste“), der „Hochschätzung des Privatlebens“ („la valorisation de la vie privée“) und der „Intensität der Selbstbeziehungen“ („l’intensité des rapports à soi“ (alle Zitate: a.a.O., 59/59) unterscheidet. – Zu Grundfragen in der Paulusexegese: B. C. Dunson, „The Individual and Community in Twentieth- and Twenty-first-Century Pauline Scholarship“, in: CBR 9 (2010), 63-97, bes. 68ff.

Sehnsüchte (ἐπιθυμία: 1,23) mit, bevor er in 1,27ff. in den kommunikativen Redegestus von 1,3ff. zurückkehren und in die ermahnende Rede (bis 2,18) eintreten wird. In 1,21-26 gewährt Paulus Einsicht in die Innenwelt seiner Person, in sein „inneres Ich“: Er erforscht seine innere Befindlichkeit im Modus der *Introspektion*.

Der Apostel zeigt sich dabei, sich selbst beobachtend und erforschend, in einem inneren Zwiespalt (... ἐκ τῶν δύο...: 1,23a), der ihn förmlich beherrscht (συνέχομαι). Helmut Köster übersetzt: „ich bin von zweierlei beherrscht und dadurch wahrlich in einem Zwiespalt“.¹⁸ Von der einen Seite sieht sich Paulus durch seine religiöse Sehnsucht getrieben, bei Christus sein zu *wollen* (allerdings ohne θέλειν – außer 2,13), von der anderen Seite seiner apostolischen Verantwortung verpflichtet, um der Gemeinde willen am Leben bleiben zu *sollen* (1,23b.24). Was er selbst wählen soll – so er denn die Wahl hätte –, *weiß* er nicht (... οὐ γινώσκω: 1,22b).

Darin, dass Paulus sein persönliches Verlangen und sein biographisches Geschick einmal mehr dem Prinzip, die προκοπή des Evangeliums zu vermehren (1,25), unterordnet, exemplifiziert er die von ihm selbst angenommene Rolle als δοῦλος (1,1; s. auch 2,7) wie auch die praktische Übung der „Demut“. Er tut dies, noch bevor er der Gemeinde die ταπεινοφροσύνη als ein an Christus orientiertes Ethos (2,3) vorstellt, das er anschließend ausführlich durch *exempla* konkretisiert (2,6-11; 2,19-24; 2,25-30).¹⁹

2.2. Extrospektion und autobiographisches *self-fashioning* in Phil 2-3

In Phil 2 wendet Paulus die introspektive Sicht auf das eigene Ich zum Modus der *Extrospektion*. Die Extrospektion richtet den Blick nach außen und erforscht dabei die Anderen. Seneca nutzt die Extrospektion zur Erkundung des/der Anderen, um so wiederum eine unmittelbare Nähe zu seinem Adressaten herstellen zu können (*Inquiro de te et ab omnibus sciscitor... , quid agas... Verba dare non potes: tecum sum...: 32,1*). Auch Paulus verlagert in Phil 2 den Blick nach außen – auf Christus, Timotheus, Epaphroditus –, um so die brieflich vermittelte Gemeinschaft mit den Philippnern weiter zu stärken.

Zwar ist der Apostel selbst um das rechte πολιτεύεσθαι der Philipper besorgt (1,27). Und vieles lässt sich am extrospektiven Hinweis auf sich selbst bereits sehen und lernen (1,30: ... εἶδετε ἐν ἐμοί; 3,17: συμμιμηταί μου... σκοπεῖτε). Allerdings kann die persönliche Fürsorge des Paulus allein in Zukunft nicht genügen – der Gemeinde müssen angesichts des möglichen Auftretens von Gegnern (3,2) oder „Feinden des Kreuzes Christi“ (3,18) zusätzliche Rollenmodelle vor Augen gestellt werden. Das geschieht im Modus der Extrospektion – von Paulus gezeigt zunächst an drei positiven Fallbeispielen: (1) Das φρονεῖν der Gemeinde stellt Paulus als eine *Henophronesis* vor, die die innere Gemeinschaft (χαρά) mit dem Apostel stärken (2,1-3) und von der Orientierung an Christus ihren Ausgang nehmen soll (2,5). Darin (τοῦτο) liegt der Maßstab der kommunitären *Phronesis*. Das Beispiel Christi (2,6-11) ist in mehrfacher Hinsicht paradigmatisch – die Klimax liegt darin, den Gehorsam bis zum Tod am Kreuz gezeigt zu haben (2,8bc). Die von Gott selbst gewirkte Erhöhung setzt erst bei der äußersten Erniedrigung im Tod an (2,9: διό). Die Beschäftigung mit dem Tod, die schon die introspektive Selbsterforschung des Paulus in 1,21-26 veranlasste, begegnet erneut im Christus-*exemplum* – hier am Wendepunkt von ultimativer Erniedrigung zur kosmischen Erhöhung. (2) Auch am Beispiel des Timotheus (2,19-24) kann die Gemeinde lernen und Erkenntnis gewinnen (2,22: ... γινώσκετε): Im Unterschied zu vielen anderen hat Timotheus, der ἰσόψυχος mit Paulus ist (*hapax. leg.* in 2,20), nicht nach seinen eigenen Interessen gehandelt, sondern nach dem, was Christus entspricht, gesucht (2,21). Timotheus exemplifiziert somit das rechte σκοποῦντες, das Paulus zuvor von

¹⁸ H. Koester, „συνέχω, συνοχή“, in: ThWNT 7 (1964), 875-885, 882 (kursiv).

¹⁹ Vgl. etwa N. Clayton Croy, „To Die is Gain“, 531. Vgl. dazu auch ausführlich: E.-M. Becker, *Der Begriff der Demut bei Paulus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

den Philippern als Gesinnung der ταπεινοφροσύνη verlangt hatte (2,4). (3) Mit dem Beispiel des Epaphroditus (2,25-30) kommt Paulus noch einmal auf das Motiv der Auseinandersetzung mit dem Tod zurück: Epaphroditus ist wegen des Werkes Christi nahe an den Tod heran gekommen: Das Syntagma μέχρι θανάτου in 2,30 nimmt das, was Paulus über den Vorgang der Erniedrigung Christi gesagt hatte (2,8b), wieder auf. Epaphroditus war so krank, dass er dabei dem Tode nahe war (2,27a: κ² B, P, Ψ etc. lesen auch hier den Genitiv θανάτου). Gott aber hat sich seiner erbarmt (2,27b) – auch hier klingt 2,6-11, genauer: das Erniedrigungs-Erhöhungsschema von 2,8-9 wieder an. Dabei liegt in 2,27-30 der Fokus darauf, die Bedeutung des Wirkens des Epaphroditus für Paulus (2,25.27b) und für die Philipper (2,25-26.28-30) zu erkennen.

In Phil 2 soll die extrospektive Sicht auf Christus, Timotheus und Epaphroditus den Philippern helfen, erkennend zu lernen, wie das kommunitäre „Gleichgesinntsein“ (*Henophronesis*), das Paulus von 2,1ff. an im Rahmen von Ermahnung und Belehrung (seit 1,27ff.) vor Augen gestellt hatte, zu realisieren sei.

Mit der polemischen Warnung vor „bösen Arbeitern“ (3,2) und den „Feinden des Kreuzes Christi“ (3,18) hält Paulus noch in Phil 3 die extrospektive Perspektive weiter aufrecht – nun *ex negativo* gewendet. Es gilt, die „Hunde“ und die „Zerschneidung“ sehend (βλέπετε) identifizieren und so enttarnen zu können (3,2).

Wiederum im Kontrast zur Negativfolie möglicher Gegner und Opponenten schildert Paulus im Anschluss seine eigene Biographie (3,3ff.). Der Apostel betreibt hier autobiographisches *self-fashioning* (bes. 3,4-8),²⁰ um sodann erneut in den Modus der extrospektiven Selbstbeobachtung (3,12-16) einzutreten, in dem er das Dilemma seines Eifers beschreibt, ohne schon das Ziel der „Erwählung von oben“ (ἄνω κλήσις: 3,14) erreicht zu haben.

Die *extrospektive* Sicht auf paradigmatische Vorbilder (2,6-30*) und auf Gegner (3,1ff.), die Paulus wiederum in einen Kontrast zu sich selbst stellt (3,4ff.), ergänzt die *introspektive* Einsicht, die Paulus in Kapitel 1 in seine innere Situation gewährt hatte. Es ist insbesondere das Motiv des Todes und der Todesnähe (2,8-30*), das die *introspektive* Selbsterforschung von Phil 1 mit der extrospektiven „Fremd“-Erforschung²¹ in Phil 2 verknüpft. Der Aspekt der *expectatio mortis* ist für Phil 1-3 also insgesamt grundlegend (θάνατος κτλ. in 1,20.23; 2,8.27.30; 3,10) und soll im Folgenden näher untersucht werden.

2.3. Introspektion im Angesicht der Todesfurcht

Im Anschluss an die Konstitution der Interaktion mit den Philippern (1,1-11), stellt der Apostel seine biographische Situation und seine „Ich“-Erfahrungen dar (1,12-26). Die *introspektive* Sicht in seine innere Situation (1,21-26) bildet den Höhepunkt der persönlich gehaltenen „Ich“-Rede in Phil 1. Paulus legt sein persönliches Dilemma in Paradoxien dar, die seine innere Zerrissenheit widerspiegeln (sollen). Das kommunikative, ja emotionale Verhältnis zu den Briefadressaten (... ὑμᾶς: 1,12; ... πρὸς ὑμᾶς: 1,26) rahmt die persönliche Selbstdarstellung des Apostels.

²⁰ Vgl. zum Begriff und Konzept zuletzt die verschiedenen Beiträge in: E.-M. Becker/J. Mortensen (eds.), *Paul as Homo Novus: Authorial Strategies of Self-Fashioning in Light of a Ciceronian Term* (SANt 6; Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018).

²¹ Gleichwohl zeichnen sich ja Timotheus und Epaphroditus gerade durch ihre enge Verbindung zu Paulus aus (2,20.25), und Christus verkörpert prototypisch genau das σῶμα, in welches Paulus selbst verwandelt werden will (3,21). So kommt die Erforschung der Anderen letztlich wieder der Erforschung, wer Paulus selbst ist, zugute.

Ein vergleichender Blick auf Seneca und sein briefliches Konzept der Introspektion ist hier erhellend.²² Denn die Konstruktion des „introspektiven Ich“ in Phil 1,22f., das seine Präferenzen und potentiellen Wahlmöglichkeiten (in der Situation der Gefängnishaft) zu erforschen sucht, ist als eine besondere Form der Selbstwahrnehmung und -darstellung zu verstehen, wie sie sich auch in Senecas Briefen findet. Die Selbsterforschung setzt beim Moment der allgemeinen Selbstbetrachtung an: So definiert Seneca „Gesundheit“ (vgl. etwa 84,1) mit Hilfe verschiedener Pronomina als eine kongruente „Selbst“-Erfahrung. Das introspektive „Ich“ dient der Erforschung der eigentlichen Werte (7,12: *Introrsus bona tua spectent*). Seneca lässt die Introspektivität immer dann sichtbar werden, wenn er – seine selbstbeobachtenden Aktivitäten darlegend (83,2: *observabo me protinus...*) – die maximale Konfrontation mit sich selbst in der Gegenwart sucht. Pierre Hadot hat diese „Ich“-Erfahrungen im Rahmen der geistigen Übungen der antiken Philosophie – so auch der Stoa – einmal wie folgt beschrieben:

„Das Bewußtsein seiner selbst ist nichts anderes als das Bewusstsein eines Ich, das im gegenwärtigen Augenblick handelt und lebt.“²³

Die moralphilosophischen und ethischen Implikationen dieser „Ich“-Bewusstmachung und -Erforschung liegen auf der Hand,²⁴ wie etwa die „Sorge um sich selbst“ (ἐπιμέλεια – vgl. schon [Ps.-]Platon, *Alkibiades* 1,129b).²⁵ Die Frage, die mich indes in diesem Vortrag weiter beschäftigt, ist: Wie, wann und warum kommt es zur *introspektiven* Erforschung und Beschreibung des *inneren* Ich?

Seneca bringt das introspektive Ich vor allem an den Stellen zum Einsatz, wo er die menschliche Innerlichkeit im Angesicht des Todes erforscht (*sui amor est et permanendi conservandique se insita voluntas atque aspernatio dissolutionis...*: 82,15). Diese Form der „Selbst“-Erforschung dient der Überwindung des *metus mortis*, der Todesangst (vgl. etwa Marc Aurel, 4,5), die so stark ist, dass sie alle anderen Lebensstunden überschattet (Seneca, *ep mor* 4,9). So ist die Selbsterforschung, um noch einmal mit Hadot zu sprechen, seit Platon und ähnlich auch bei den Stoikern als philosophische „Übung im Sterben“ zu sehen:

„Bei dieser Übung ist das Ich völlig in die Gegenwart eingegrenzt.“²⁶

Marc Aurel wird später in seinen „Selbstbetrachtungen“ mit sich selbst bzw. seiner „Seele“: ὑβρίζεις, ὑβρίζεις ἑαυτήν, ὃ ψυχή... (2,6) sprechen. Doch schon bei Seneca ist die introspektive „Ich“-Erforschung tendenziell a-historisch geleitet: Sie findet *jetzt* statt und entzieht sich weitgehend einer real-biographischen Zuordnung. Sie dient, in

²² Die vergleichende Paulus-und-Seneca Lektüre gibt dabei allerdings immer eine „distinct difference and a distinct similarity“ zu erkennen: Nach T. Engberg-Pedersen, „Paul in Philippians“, 283.

²³ P. Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie? Aus dem Französischen von H. Pollmeier* (Frankfurt: Eichborn, 1999), 1224.

²⁴ Sie schließen etwa die Diskurse über „Gabe“ und „Self-Giving“ ein – dazu vgl. z.B. J. M. G. Barclay, „Benefiting Others and Benefit to Oneself: Seneca and Paul on ‚Altruism‘“, in: *Paul and Seneca in Dialogue* (ed. J. R. Dodson/D. E. Briones; Ancient Philosophy and Religion 2; Leiden/Boston: Brill, 2017), 109-126; D. E. Briones, „Paul and Seneca on the Self-Gift“, in: a.a.O., 127-149 –, gehen aber auch darüber hinaus: Vgl. etwa: D. A. de Silva, „We are Debtors: Grace and Obligation in Paul and Seneca“, in: *Paul and Seneca in Dialogue* (ed. J. R. Dodson/D. E. Briones; Ancient Philosophy and Religion 2; Leiden/Boston: Brill, 2017), 150-178.

²⁵ Dieser Begriff ist nicht im NT belegt – am nächsten kommt ihm die μέριμνα κτλ. (bei Paulus u.a. Phil 2,20; 4,6).

²⁶ P. Hadot, *Wege*, 222f.

Auseinandersetzung mit Tod und Sterben, der Suche nach dem eigenen Ich und der Arbeit an der Frage, wer man *selbst* unabhängig von allen möglichen Zwängen ist.

Augustinus wird diese selbst-dialogische Selbsterkundung auf die Spitze treiben (*Soliloquia* 1,1: ... *quaerenti memetipsum ac bonum meum...*). Doch bereits nach Seneca, der formal gesehen im brieflichen Dialog mit Lucilius verbleibt, muss man sich von den Worten Anderer unabhängig machen (80,10). Der weise Mann sucht fortlaufend nach *sapientia* (65,18) und erforscht sich dabei dauernd selbst (81,10: *Sapiens omnia examinabit secum...*).²⁷ So ist er den situativ verursachten Lebensbedingungen seiner Außenwelt entzogen.

Wie dann auch bei Marc Aurel ersichtlich (z.B. 4,5), geschieht die introspektive Erforschung des eigenen Ich bei Seneca im Zuge der Auseinandersetzung mit dem *metus mortis* (vgl. auch Augustinus, *Soliloquia* 2,1ff.; 2,23ff.). Der Philosoph sucht, sein inneres Wesen, ja sich selbst im Angesicht des Todes zu erforschen, um so die Todesangst zu beherrschen. Umgekehrt ermöglicht der Umgang mit der individuellen Todesangst erst die ultimative Selbstbetrachtung im Rahmen einer philosophischen Übung. Bei Seneca führt die Auseinandersetzung mit dem *metus mortis* schließlich auch zu einer Kritik der philosophischen Dialektik (bes. 82).²⁸ Im Blick auf den Umgang mit der Todesfurcht – *metus mortis/timor mortis* (82,23) – wird für Seneca das philosophische Denken selbst zu einem kritikwürdigen Unternehmen.

Auch Paulus wählt den Modus der introspektiven Selbstbetrachtung in Phil 1 angesichts seiner persönlichen *Todeserwartung*. Ist auch er von *Todesfurcht* getrieben? Der Apostel weiß oder vermutet zumindest, dass er sterben wird, *bevor* sich die Parusie Christi ereignet (3,20; vgl. schon 1,10). Zwar fürchtet Paulus den Tod als solchen nicht, sondern deutet ihn als „Gewinn“ (κέρδος; 1,21). Umso mehr aber treiben ihn Ungewissheit und Sorge um: „Was wird mit ihm und seinen Gemeinden angesichts seines *eigenen* (bald) zu erwartenden Todes (1,20) geschehen? Darf er seiner *eigenen* Christus-Sehnsucht nachgeben? Welche Wahlmöglichkeiten hat er (1,21-23)?“

In dieser Situation der persönlichen *expectatio mortis*, die konzeptionell sicherlich vom stoischen *metus/timor mortis* zu unterscheiden ist, kommt es auch bei Paulus zur Konstruktion des introspektiven „Ich“ und zur paradoxalen Beschreibung seines inneren Dilemmas (1,22f.). So bringt die introspektive Sicht auf die innere Zerrissenheit letztlich die Aporien, mit denen das denkende Ich hier operieren *muss*, schonungslos zum Vorschein.

2.4. Autobiographisch-individualisierte „Ich“-Erfahrung

Paulus unternimmt seine introspektive Selbstbetrachtung in Phil 1 im historisch definierten Kontext der Gefängnishaft, über den er autobiographisch Auskunft gibt (1,12ff.). Auch Seneca artikuliert sich in seinen Briefen als literarisch individualisierte *persona*. Seine philosophischen Fragen leitet er zumeist von bagatellartigen Beobachtungen zum alltäglichen Leben ab. Da die individuelle Person danach strebt, ein *sapiens* (71,26; 85,33ff.; 89,2; 90,13ff.) zu werden,²⁹ thematisiert Seneca in seinen Briefen die Differenz zwischen dem *proficiens* als dem, der auf dem Weg ist, und dem idealen *sapiens*. Im Blick auf das angestrebte „ideale Selbst“ („ideal

²⁷ Dabei werden auch die Grenzen der Selbst-Erforschung deutlich: So führt etwa die Lektüre das „Ich“ über sich selbst hinaus (84,1); Selbsterfahrung wirkt durch den Körper – die Natur selbst aber wirkt im Körper (84,5).

²⁸ Vgl. U. G. Hamacher, *Senecas 82. Brief an Lucilius. Dialektikkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis. Ein Kommentar* (Beiträge zur Altertumskunde 230; München/Leipzig: K. G. Saur, 2006).

²⁹ Der *sapiens* besiegt *fortuna* mit *virtus* (71,30) und kann daher nie von externen Bedingungen in die Knie gezwungen werden (85,38), sondern entwickelt die *virtus* weiter (85,40).

self³⁰) des *sapiens* wird dann der Umgang mit dem Schicksal des eigenen Todes zum Gegenstand phänomenologischer oder generischer Überlegungen (z.B. 66,43; 69,6).

Das Wissen um die *mortalitas* aller Dinge ist Allgemeingut (91,12: *Hoc unum scio: omnia mortalium opera mortalitate damnata sunt, inter peritura vivimus*).³¹ Der Einzelne repräsentiert, selbst in der persönlichen Frage des eigenen Todes (70,12: ... *mortem sibi...*), bei der es gilt, das eigene *fatum* wählen zu können (70,21: *O virum fortem..., cui fati daretur electio*), immer nur die *allgemeine* Haltung des Menschen in der Konfrontation mit *fortuna* (70,13) und der *expectatio mortis* (70,9; 74,3).³²

Tugendhaft oder „gut“ zu sterben, ist daher nach Seneca das eigentliche Ziel der Belehrung über den Tod (70,6: *Bene autem mori est effugere male vivendi periculum*). Denn der Tod ist nicht notwendig – und anders, als Paulus ihn entweder als „Sold der Sünde“ (Röm 6,23) oder als „Gewinn“ (Phil 1,21) beschreibt – ein *malum* (82,17),³³ sondern durchaus *honestum... per illud, quod honestum est, id est virtus et animus extrema contemnens* (82,14). So ist die Furcht vor dem Tod letztlich nicht mehr als die Furcht vor Gerüchten (91,19: *Sic mortem times quomodo famam*).

Im Tod sind die Menschen gleich (91,16: *Inpares nascimur, pares morimur*). Nichts ist so schwer, dass es nicht ertragen werden könnte.

Seneca zeigt sich in diesen Überlegungen weder als autobiographisch-individualisierte Person,³⁴ noch schafft er eine an historische Bedingungen gebundene realbiographische Identität – er bezweifelt tendenziell sogar deren Vorhandensein (84,10). Bei seiner Arbeit am „stoischen Selbst“ gibt er die traditionellen Rollenmodelle einer öffentlich wirksamen *persona* (vgl. Cicero, *de off* 1) auf.³⁵ Wieweit die dementsprechende Selbstdistanzierung des historischen Autors im Text („self-effacement of the author“)³⁶ und die „Flucht aus der Zeit“³⁷ im Rahmen der sog. „neronischen Literatur“ zu sehen sind,³⁸ kann ich hier nicht weiter diskutieren. Jedenfalls bleibt festzustellen, wie in Senecas Briefen die Mitteilungen des denkenden Ich über sich selbst und die Beschreibung der introspektiven Selbsterforschung eher historisch unspezifisch sind. Bei allen Überlegungen zum individuellen Tod und Sterben (z.B.

³⁰ S. Bartsch, „Senecan Selves“, in: *The Cambridge Companion to Seneca* (ed. S. Bartsch/A. Schiesaro; Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 187-198, 188.

³¹ Der *divinus animus* verlässt den sterblichen Menschen wie ein irdisches Gefäß (*receptaculum*, 92,34). So vermeidet Seneca weitgehend den Rückgriff auf Geschichte: Er nennt höchstens einzelne Personen als Heroen oder philosophische Vorläufer, de-kontextualisiert diese aber geschichtlich, oder er kommt auf eine mythische Vorzeit (90,4) oder das *saeculum aureum* zu sprechen (90,5).

³² Die *virtus* erhebt den Menschen über die Sterblichkeit (87,16). Der *sapiens* hat Elemente des Göttlichen (87,19) und ist daher groß, *quia magnum animum habet* (87,18). Das *summum bonum* wohnt in der „Seele“ (87,21).

³³ Ein *malum* ist nur das, was von den Menschen als solches bezeichnet wird (85,28). *Fortitudo* ist das Wissen um die Unterscheidung zwischen *malum* und nicht *malum* (85,28).

³⁴ *Soli lunaeque plurimum debeo, et non uni mihi oriuntur. Anno temperantique annum deo privatim obligatus sum, quamvis nihil in meum honorem discripta sint* (73,6).

³⁵ Vgl. auch S. Bartsch, „Senecan Selves“, 188.

³⁶ J. Mannering, „Seneca’s Philosophical Writings: *Naturales Quaestiones, Dialogi, Epistulae Morales*“, in: *A Companion to the Neronian Age* (ed. E. Buckley/M. T. Dinter; Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 188-203, 190.

³⁷ Vgl. V. Rimell, „Seneca and Neronian Rome: In the Mirror of Time“, in: *The Cambridge Companion to Seneca* (ed. S. Bartsch/A. Schiesaro; Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 122-134, 131

³⁸ Zur sog. neronischen Literatur: C. Reitz, *Literatur im Zeitalter Neros* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006). – Zum Element der „Verkehrung“: L. Castagna/G. Vogt-Spira (Hgg.), *Pervertere: Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption* (München/Leipzig: K. G. Saur, 2002); G. Vogt-Spira, „Verkehrung als kulturelles Model neronischer Zeit. Einige Überlegungen“, in: a.a.O., 305-310; A. Kirichenko, *Lehrreiche Trugbilder. Senecas Tragödien und die Rhetorik des Sehens* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 2.142; Heidelberg: Winter, 2013).

70,6.15) würden autobiographische Befindlichkeiten das Streben nach dem *summum bonum* (71,2), das sich generell im steten Wissen um den Vorbehalt des Todes (70,17: *Tamquam migraturus habita*) vollzieht, aus Sicht des Seneca nur behindern.³⁹

Anders Paulus in Phil 1: Der Apostel setzt in diesem Brief beim autobiographisch-individualisierten „Ich“ des Gefangenen an, mit dem er seinem eigenen, persönlich zu erwartenden Tod entgegensieht (1,19ff.). In zweierlei Hinsicht wird deutlich, dass die biographisch-individualisierte Sicht auf die *expectatio mortis* argumentationsleitend ist: *Zum einen* determinieren die konkreten situativen Umstände, *wie* Paulus spricht. Paulus präsentiert sich als Gefangener (1,7ff.).

Paulus ist über den Ausgang seines Prozesses im Unklaren und mit seinem baldigen, gewaltsamen Tod rechnen muss. Gerade *weil* die persönlichen Lebensbedingungen den Aktionsradius des Apostels einschränken, geht es Paulus darum, seine bleibende Fürsorge für die Gemeinde deutlich zu machen und seine Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, dass der Erfolg der Evangeliumsverkündigung – unabhängig von der Frage von Leben und Tod – letztlich feststeht (1,19f.).

Zum anderen beschreibt Paulus in Phil 1.3 seinen eigenen Leib (ἐν τῷ σώματι μου: 1,20) als den notwendigen, ja den konkreten religiösen Ort, an dem die Größe und Erhabenheit Christi sich zeigen.⁴⁰ Daher verleiht die Leidensbereitschaft, die Paulus selbst als individuelle Person aufbringt und dann auch von seinen Adressaten fordert (1,29f.), der eschatologisch geprägten Existenzbeschreibung zusätzliche autobiographisch-individualisierende Züge.

Während Seneca davon ausgeht, dass die körperlichen Güter *in totum non sunt bona* (71,33), und so die auf Körperlichkeit beruhende Unterschiedlichkeit des Menschen soweit möglich ignorieren will (71,34), um den *metus mortis* zu besiegen (71,37; 80,5f.),⁴¹ wird bei Paulus in Phil 1,20 das σῶμα μου (sonst: 1 Kor 13,3; Gal 6,17) zum notwendigen Ort autobiographisch-individualisierter eschatologischer Ich-Erfahrung.⁴²

So werden in Phil 1.3 gerade die biographischen Besonderheiten des individuellen paulinischen Schicksals zum Gegenstand wichtiger autobiographischer Briefteile.⁴³

2.5. Die Transformation des „Ich“ in Phil 3

In Phil 1 resultiert die introspektive Selbstbetrachtung des Paulus aus der eigenen Todeserwartung. Die Selbstbetrachtung ist persönlich formuliert, situativ und biographisch definiert und als individuelles Schicksal des Apostels stilisiert. Paulus legt im Rahmen seiner

³⁹ Seneca geht es zuletzt darum zu zeigen, dass das *summum bonum*, das sich in den *virtutes* Bahn bricht und *quod natura... incorruptum* ist (74,24), nicht an historische Bedingungen geknüpft, sondern Erweis des *beatus esse* ist (71,18: *nisi beatus est, in summo bono non est*).

⁴⁰ Vgl. L. Scornaienchi, *Sarx und Soma bei Paulus. Der Mensch zwischen Destruktivität und Konstruktivität* (NTOA 67; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 114-117, wo Phil 1,20 zusammen mit 2 Kor 4,10f. und Gal 6,17 gesehen wird. In Phil 1,20 bezeichnet *soma* „das konkrete Leben des Apostels und nicht nur seinen zu tödlichen Leiden verurteilten Leib“ (a.a.O., 115).

⁴¹ Es ist der *animus divinus*, der letztlich die Furcht darum, was mit dem Körper *post mortem* geschieht, besiegt (92,35).

⁴² Paulus versucht sonst, mit Hilfe des σῶμα-Begriffs (so schon 1 Kor 15,35ff.), die endzeitliche Bewahrung der personalen Identität des individuellen Menschen plausibel zu machen: Der Begriff beschreibt „das Selbst-Sein bzw. Individuum-Sein von der Leiblichkeit des Menschen aus“: O. Wischmeyer, „Menschsein. Neues Testament“, in: C. Frevel/dies., *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 11; Würzburg: Echter, 2003), 61-117, 94.

⁴³ Hier begegnet eine Form der autobiographischen Selbst-Konstruktion, die Paulus schon in früheren Briefen (1 Kor 9,15; 2 Kor 12; Gal 1-2) entworfen hatte.

Selbsterkundung zugleich die Paradoxien, ja Aporien, in die er verstrickt ist, offen. Welche ‚Lösung‘ sucht er für sein persönliches Dilemma und die Aporien seines Denkens?

In Phil 1-3 arbeitet Paulus mit einer doppelten Denkfigur: *Zum einen* wendet er in Phil 2-3 seine Aufmerksamkeit auf die extrospektive Betrachtung positiver Vorbilder (2,6-30*), möglicher Gegner und Opponenten (3,2.18) und – wiederum im Kontrast dazu – seines eigenen Werdegangs (3,4ff.) und Bemühens (3,12ff.). So wird die introspektive Selbsterforschung um die extrospektive Sichtweise auf die Anderen und sich selbst ergänzt – dies dient der Stärkung der kommunitären Gemeinschaft nach innen und ihrer Abgrenzung nach außen.

Zum anderen zeichnet Paulus das Hoffnungsbild einer eschatologischen Transformation seiner selbst. Schon in Phil 1 bringt Paulus seine Überzeugung zum Ausdruck, dass – ganz gleich, ob durch Tod oder durch Leben – Christus an seinem Leibe „groß gemacht“ werde (1,20). Diese Hoffnung impliziert die eschatologische Erwartung, in Hinsicht auf den Tod Christus gleichgestaltet zu werden (3,10), um so in die Teilhabe an seiner Auferstehung zu gelangen (καταντήσω: 3,11). So kann der Apostel schließlich auch im Blick auf das σῶμα τῆς δόξης der Gestalt nach Christus ähnlich werden (3,21). Paulus erwartet nichts weniger für sich als eine somatische, also vollständige Transformation seiner selbst zu Christus hin.

Die Erwartung dieser Transformation in das Schicksal Christi hinein macht den persönlichen Tod des Paulus – trotz unabsehbarer zeitlicher Perspektive – zur notwendigen Voraussetzung, ja *Denkrichtung* seiner Eschatologie in Phil 1-3 (anders 1 Thess 4,17; 1 Kor 15,51). Das aber bedeutet auch: Auf den Verzicht, der ἐπιθυμία nachzugeben, *schon jetzt* mit Christus zusammen zu sein (1,23), folgt erst die im zeitlich Ungewissen liegende, *künftige* Partizipation an der Auferstehung Christi (3,20f.), die zuvor eine Einwilligung in die Leidens- und Sterbengemeinschaft mit Christus voraussetzt und „lohnenswert“ macht (3,10f.). Seneca, der diejenigen „erbärmlich“ (*miseri*) nennt, die zwischen Todesfurcht und Lebensqual (... *inter mortis metum et vitae tormenta*...) hin- und herschwanken und weder leben wollen noch sterben können (*ep mor* 4,5), würde die von Paulus gezeigte Haltung als Bereitschaft des *proficiens*, ja des *sapiens* verstehen, sich in das *fatum* einzufügen, um selbstbestimmt zu bleiben. Auch Paulus ist – und das ergibt die intro- wie extrospektive Selbst- und Fremderforschung in Phil 1-3 – zu allem bereit. Aus seiner Sicht allerdings bestätigt er – selbst unter den Bedingungen seiner Haft – einmal mehr das *credo* seines Apostolats:

„Wenn wir nämlich leben, leben wir dem Herrn; wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Wenn wir also leben, wenn wir sterben, sind wir des Herrn.“ (Röm 14,9; vgl. auch 6,11 oder 1 Kor 3,23; 1 Thess 5,10).

3. Paulus und die Kultivierung des „Ich“

Lassen Sie mich meine bis hierher angestellten Überlegungen zu Phil 1-3 kurz zusammenfassen und mit einem weiterführenden Gedanken schließen.

(1) *Phil 1-3* sind auch als Beitrag zur Entdeckung und Erforschung des „inneren Menschen“ zu lesen. In 1,21-26 begegnen Elemente einer selbstbefragenden Selbsterforschung, die sich als eine paulinische Form der introspektiven Selbsterkundung verstehen lassen.

(2) Der *Typus der Introspektivität*, den Paulus in Phil 1 entwickelt und bis zum Schluss von Phil 3 weiterdenkt, ist – ähnlich der antiken philosophischen Selbsterforschung – *erstens* mit der *expectatio mortis* verbunden. *Zweitens*: Im Unterschied etwa zu den stoischen Selbsterkundungen blendet Paulus die biographischen Rahmenbedingungen seiner Selbstbefragung nicht aus, sondern macht die spezifische Situation seiner Haft zum Ausgangs- und Referenzpunkt seiner Selbstwahrnehmung. Hier liegt das subjektiv-(auto-)biographische Element der paulinischen Selbsterkundung.

(3) Die *Konturen der paulinischen Selbsterforschung* sind – wie bei Seneca auch – *multiperspektivisch*.⁴⁴ In Phil 1-3 lassen sie sich in vier Aspekten zeichnen: Sie umfassen (a) die Perspektive der *Introspektivität* (1,21-26), d.h. der nach innen gewendeten Selbstbefragung und -erkundung, und (b) die Perspektive der *Extrospektivität*, mit der Paulus positive Rollenvorbilder (2,6-30) wie Warnungen vor negativ gezeichneten möglichen Gegnern (3,2.18f.) im Sinne der Erforschung des/der Anderen entwirft. Dazu treten (c) die autobiographische *narratio*, also der rückblickende Selbstbericht, zum Zwecke des apostolischen *self-fashioning* (3,4-8), und (d) die gegenwärtige *Selbstbeobachtung* des eifernden Apostels, der seiner persönlichen eschatologischen Vollendung entgegensieht (3,12-16). Der Modus der Selbstbeobachtung, der den gegenwärtigen Eifer wie die Erwartung des Künftigen beschreibt, soll letztlich die Leser dazu anleiten, Paulus als $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ zu imitieren (3,17).

(4) In Phil 1-3 sind die Konturen der paulinischen Selbsterforschung mehrdimensional – die Erkundung und Erforschung des eigenen „Ich“ ist so *dynamisch*. Sie geht gleichsam in verschiedenen *Bewegungsabläufen* von statten: nach innen, nach außen, zurück und auf die Gegenwart bzw. die antizipierte Zukunft hin. Die nach innen gerichtete, also introspektive Form der Selbsterkundung, führt zur eigentlichen Konfrontation des denkenden „Ich“ mit sich selbst im Angesicht der *expectatio mortis* und stellt so den konzeptionellen Höhepunkt der paulinischen Selbsterforschung (im Phil) dar.

(5) In Anlehnung an Michel Foucault möchte ich die vier Aspekte, in denen sich in Phil 1-3 die Selbsterforschung des Paulus vollzieht, als „*Kultivierung des Selbst*“ (orig.: „La culture de soi“) beschreiben.⁴⁵ Mit dieser Beschreibungssprache bewege ich mich im Rahmen der gegenwärtigen antiken *selfhood*-Forschung,⁴⁶ die zuvor schon mehrfach angeklungen ist (s.o.).

(6) Foucault u.a. sprechen – unter besonderem Verweis auf Seneca, Epiktet (z.B. *Diss* 2,8,18ff.) oder auch Plinius (*ep* 1,9) – davon, wie in der hellenistisch-römischen Welt die Kultivierung

⁴⁴ Shadi Bartsch nennt: „the *meditatio*, the nocturnal self-review..., the... *praemeditatio malorum*..., the imaginary spectatorship of oneself by heroic figures..., the divine principle itself...; *hypomnemata*..., internal dialogue and second-order queries about one's choices and desires...“: S. Bartsch, „Senecan Selves“, 189.

⁴⁵ Vgl. M. Foucault, *The Care of the Self. Vol. 3 of the History of Sexuality* (transl. from the French by R. Hurley; New York: Vintage Books, 1986), 43. – In der deutschen Übersetzung als „Kultur seiner selber“ wiedergegeben: M. Foucault, *Die Sorge um sich*, 53. Foucault greift hier wiederum auf P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1981), zurück.

⁴⁶ Vgl. aus ntl. Sicht: V. Nicolet-Andersen, *Constructing the Self. Thinking with Paul and Michel Foucault* (WUNT 2.324; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 4ff.; vgl. aus altertumswissenschaftlicher Sicht (philologisch, historisch und philosophisch) – in Auswahl: S. Bartsch, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 11f.; C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 325ff.; G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), bes. 15ff.

des Selbst je stärker voranschreite, je stärker die *Privatisierung* und *Individualisierung* des Lebens und der Rückzug aus dem öffentlichen Leben zunehmen. Das Thema des Rückzugs aus dem öffentlichen Raum spielt gerade in der frühkaiserzeitlichen Literatur in der Tat eine nicht unerhebliche Rolle (vgl. Quintilian, *inst or* 12,11,1-30). Es führt – so Seneca – zu einer Art „Selbstgespräch“ (68,6: ... *ut ipse tecum loquaris*; aber: *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*: 82,3; vgl. auch Plinius, *ep* 1,9). So schreibt Seneca seine Briefe, in denen er der Selbsterforschung besonders viel Raum und seinem (fiktiven oder realen) Leser damit Anteil an der Kultivierung dieses Selbst gibt, als Privatier – nicht mehr als Politiker. Lässt sich Vergleichbares über Paulus sagen?

(7.1) Wieweit Paulus bei der Kultivierung seines „Ich“, seiner selber oder seines Selbst in Phil 1-3 den öffentlichen Raum verlässt und der (religiösen) Privatisierung Vorschub leistet, kann ich hier nicht weiter diskutieren. Mir scheint eher, dass sogar die introspektive, nach innen gerichtete Bewegung in Phil 1 an die *Interaktion* mit den Philippinern, die tendenziell im öffentlichen Raum geschieht (vgl. auch Phil 1,20: ... ἐν πάσῃ παρησίᾳ), gebunden bleibt.

(7.2) Unbestreitbar ist, dass die Konturen der paulinischen Selbsterforschung als wichtiger frühkaiserzeitlicher Beitrag zur *Individualisierung und Subjektivierung des Denkens* zu bewerten sind: Wie selten sonst scheinen in Phil 1-3 die „individualistische Einstellung“ („l’attitude individualiste“) und die „Intensität der Selbstbeziehungen“ („l’intensité des rapports à soi“)⁴⁷ des Apostels durch – besonders dann, wenn er seine persönlichen Dilemmata sowie die Paradoxien und Aporien seines Denkens offenlegt.

Das eingangs zitierte Arendt’sche „denkende Ich“ lebt ja davon, dass der Umgang mit der Ich-Erfahrung letztlich unversöhnlich und unlösbar ist.

Auch wenn das Pathos des Jacob Burckhardt, dessen 200. Geburtstags kürzlich gedacht wurde, der postmodernen Erforschung der antiken Welt befremdlich erscheinen mag – auch für Paulus könnte in Abwandlung gelten, was der Baseler Historiker über die „großen Dichter“ als bedeutende individuelle Leistungsträger in der Geschichte sagte:

„... vollends aber bilden sie... die größte zusammenhängende Offenbarung über den innern Menschen überhaupt.“⁴⁸

⁴⁷ M. Foucault, *Die Sorge um sich, 59/Le souci de soi, 59*. Die „individualistische Sicht“ ist „gekennzeichnet durch den absoluten Wert, den man dem Individuum in seiner Einzigkeit beilegt“/„... caractérisée par la valeur absolue qu’on attribue à l’individu dans sa singularité“ (ebd.).

⁴⁸ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Mit einem Nachwort v. J. Osterhammel* (München: C. H. Beck, 2018), 230f.